COLL
1109-72

Vocabulaire de...

Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

Le vocabulaire de Schopenhauer

Alain Roger
Ancien élève de l'École Normale Supérieure d'Ulm
Agrégé de philosophie
professeur à l'Université Blaise Pascal de Clermont-Ferrand

U.C.L.
INSTITUT SUPERIEUR DE PHILOSOPH.
Bibliothèque
Collège D. Mercier
Place du Cardinal Mercier, 14
B-1348 Louvain-la-Neuve

Monde (*Welt*)

* Le monde est à la fois « ma représentation » (M, p. 25) et « ma volonté » (M, p. 27), ou, plus exactement, la Volonté, puisque celle-ci s'étend à tous les phénomènes, organiques ou non. Le monde, en tant que représentation, est soumis au principe de raison suffisante (espace, temps et causalité), et donc régi par un déterminisme rigoureux, qui n'est pourtant qu'une illusion phénoménale, par opposition à la réalité métaphysique de ce même monde, c'est-à-dire la Volonté, inconditionnée, une, indestructible et libre.

** Cette doctrine du « monde comme volonté et représentation » se présente donc, dans la tradition kantienne, comme un idéalisme transcendantal (théorie de la représentation phénoménale), assorti d'un réalisme empirique (théorie de la Volonté métaphysique). Ce dualisme est cependant déséquilibré, dans la mesure où la représentation ne détient qu'une existence superficielle et illusoire, tandis que la Volonté est la réalité essentielle et universelle des êtres. C'est pourquoi E. von Hartmann a fort pertinemment nommé cette doctrine un « panthélisme », puisque tout y est Volonté. Schopenhauer, pour sa part, définit son système comme un « macranthropisme », c'est-à-dire l'extension à l'ensemble du monde de la dualité anthropologique, représentation et volonté : « On avait, depuis les temps les plus reculés, proclamé l'homme un microcosme. J'ai renversé la proposition et montré dans le monde un macranthrope (*Makranthropos*), puisque volonté et représentation épuisent l'essence de l'un comme de l'autre » (M, p. 1417)

*** Ce panthélisme ne doit pas être confondu avec le panthéisme, celui de Spinoza en particulier. « Si j'ai de commun avec les panthéistes cet *en kaï pan* (un et tout), je ne partage pas leur *pan theos* (tout est Dieu) » (M, p. 1417). La distinction spinoziste de la *natura naturans* et de la *natura naturata* peut être conservée, à condition de la comprendre dans le cadre d'une métaphysique de la Volonté. Cette dualité « implique simplement l'idée que, derrière les phénomènes si passagers et si rapidement variables de la *natura naturata*, doit se cacher une force impérissable et infatigable, grâce à laquelle ceux-là se renouvellent sans cesse, tandis qu'elle-même n'est pas atteinte par la destruction. De même que la *natura naturata* est l'objet de la physique, la *natura naturans* est l'objet de la métaphysique » (FHP, p. 139). Cette critique ontologique se double d'un reproche éthique : le panthéisme de Spinoza se caractérise en effet par un « amoralisme » révoltant. « Sans doute, par endroits, Spinoza essaie de la [morale] sauver par des sophismes ; mais presque toujours il y renonce

franchement, et, avec une hardiesse qui provoque l'étonnement et l'indignation, il déclare purement conventionnelle, par suite nulle en soi, toute distinction entre le juste et l'injuste, et, plus généralement, entre le bien et le mal » (M, p. 1355) ; ce qui n'empêche pas cette doctrine de participer du « plat optimisme » judaïque. C'est pourquoi Schopenhauer peut déclarer, en conclusion de son principal ouvrage, que sa philosophie « est au spinozisme ce que le *Nouveau Testament* est à l'*Ancien* » (M, p. 1419).

Morale (*Moral*)

* Le propre de l'action morale est « d'être dirigée en vue de l'avantage et du profit d'un *autre* » (FM, p. 117). « Or, pour que mon action soit faite uniquement en vue d'un autre, il faut que le bien de cet autre soit pour moi, et directement, un motif, au même titre où mon bien à moi l'est d'ordinaire » (*ibid.*). La morale suppose donc un « moyen » par lequel je m'identifie avec l'autre. Or ce moyen existe, c'est la pitié, et elle seule. La pitié est donc le fondement de la morale.

** Schopenhauer renie donc, avec éclat et en des termes violemment polémiques, l'enseignement de Kant, dont, par ailleurs, il se réclame. Kant, sans doute, dans la « Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, a ruiné définitivement la théologie spéculative, privant du même coup l'éthique de son fondement traditionnel ; et il « a bien mérité de la morale en un point : il l'a purifiée de tout souci du bonheur, de tout eudémonisme » (FM, p. 12). Mais il est resté théologien. Sa philosophie pratique est « un pur déguisement de la morale théologique » (FM, p. 93). Ce vice théologique, Schopenhauer le décèle dans l'impératif catégorique : « Ce concept, avec tous ses voisins, ceux de loi, de commandement, de nécessité morale et autres [...] est emprunté à la morale théologique, et n'est dans la morale philosophique qu'un étranger » (FM, p. 18). « La notion de devoir, la forme impérative prise par la morale, n'appartiennent qu'à la morale théologique » (FM, p. 103), et, plus précisément, mosaïque (FM, p. 18 et 20). La doctrine kantienne n'est donc qu'un avatar du Décalogue, reproche majeur, aux yeux de Schopenhauer, pour qui l'anti-judaïsme est une nécessité philosophique. La raison déboutée de toute prétention éthique — telle est la véritable « critique de la raison pratique » —, il faut chercher le vrai « fondement de la morale ». Il ne peut être que la pitié, « seul principe réel de toute justice spontanée et de toute vraie charité » (FM, p. 118).

*** Cette déduction de la pitié comme fondement de la morale n'est qu'une introduction, une initiation à l'éthique finale de Schopenhauer.

L'expérience de la compassion possède en effet une valeur métaphysique, dans la mesure où elle me révèle l'identité essentielle de tous les êtres, autrui, les animaux — dont Schopenhauer parle avec passion dans ses derniers ouvrages, nouvelle occasion de stigmatiser le judaïsme, et tous les monothéismes, ces bourreaux de l'animalité —, mais aussi les objets du monde inorganique. Elle m'enseigne l'altruisme, l'amour des bêtes, mais aussi, et, plus profondément, le renoncement, la négation de ma volonté, qui, après s'être trop longtemps et trop violemment affirmée, doit enfin s'abolir dans l'abstinence et la résignation.

Mort (*Tod*)

* La mort n'est qu'une illusion phénoménale, puisque l'individu qu'elle affecte n'est lui-même qu'une apparence, due au principe d'individuation (espace et temps). Considéré dans sa vérité métaphysique, notre être en soi est indestructible.

** Comment s'explique, alors, notre peur de la mort ? Par l'ignorance de notre vraie nature. Pour conjurer cette épouvante, Schopenhauer multiplie les arguments : 1 – Pourquoi s'inquiéter de « l'après », alors qu'on ne se soucie pas de « l'avant » ? « Si l'aspect effrayant sous lequel nous apparaît la mort était dû à l'idée du non-être, nous devrions ressentir le même effroi à la pensée du temps où nous n'étions pas encore. Car, on ne saurait le contester, le non-être d'après la mort ne peut différer de celui d'avant la naissance ; il ne mérite donc pas plus d'exciter nos plaintes. Toute une infinité de temps s'est écoulée où nous n'étions pas encore, et il n'y a là rien qui nous afflige » (M, p. 1207). 2 – La mort « finale » a été précédée d'une infinité de « petites morts », qui sont la rançon quotidienne de la vie : « Les excrétions, les pertes de substance qui se font par la respiration et autrement, ne sont qu'un diminutif de la mort, corrélatif de la génération. Eh bien, si nous savons nous contenter de conserver notre forme sans porter le deuil de la matière que nous abandonnons, nous devons en faire autant quand la mort vient nous imposer un abandon plus étendu, total même, mais tout semblable à celui que nous subissons chaque jour, à chaque heure, par la simple excrétion. Devant l'un nous sommes indifférents ; pourquoi reculer d'horreur devant l'autre ? » (M, p. 353). 3 – Le sommeil est une mort quotidienne, que nous acceptons pourtant sans rechigner. Or, « du sommeil profond à la mort, outre que le passage se fait parfois tout insensiblement, comme lorsqu'on meurt de froid (*Erfrieren*), la différence, tant que le sommeil dure, est absolument nulle ; elle ne se marque qu'au regard de l'avenir, par la possibilité du réveil. La mort, c'est un sommeil, où l'individualité s'oublie ; tout le reste de l'être aura son réveil, ou plutôt il n'a pas cessé d'être éveillé » (M, p. 353). « Il faudrait regarder notre vie comme un prêt fait par la mort ; le sommeil serait alors l'intérêt quotidien de celui-ci » (R, p. 150).

*** Si l'on s'élève à des considérations plus métaphysiques, dont les précédentes ne sont que la propédeutique, on découvre que la mort n'est qu'une illusion phénoménale, dont l'individu aurait bien tort de s'effrayer : elle « peut bien mettre fin à sa vie (*Leben*), mais non à son existence (*Dasein*) » (R, p. 142). Elle le ramène au contraire à son « état originel », « l'état de la chose en soi, par opposition au phénomène » (R, p. 146). Dira-t-on que cette éternité anonyme et inconsciente ne saurait nous satisfaire ? L'objection prouve que l'on reste victime de l'illusion phénoménale. « Pourquoi m'inquiéter de la perte de cette individualité, moi qui porte en moi-même la possibilité d'individualités sans nombre ? » (M, p. 1238). « Si nous reconnaissions à fond, dans son essence la plus intime, notre propre être, nous trouverions ridicule de réclamer l'immortalité de l'individu. Car ce serait abandonner cet être-même pour une seule de ses manifestations, ou fulgurations » (R, p. 148). Schopenhauer n'en exclut pas moins la « solution » du suicide, « un acte inutile et insensé » (M, p. 358), qui n'est que la dernière expression du vouloir-vivre, désespéré, et non pas résigné, et donc ultime victime de l'illusion phénoménale. Le vrai salut est la négation de la volonté, son « euthanasie » (M, p. 1411), dont les modalités effectives dans la vie phénoménale sont l'abstinence et la résignation, l'accès à la sagesse métaphysique.

Motivation (*Motivation*)

* La motivation est la troisième forme de la causalité. Elle « est particulière au monde animal » (EL, p. 63), qui comprend l'humanité. À la simple « réceptivité des excitations » s'ajoute désormais celle des « motifs » (*Motive*), « c'est-à-dire une faculté de représentation, un intellect, offrant d'innombrables degrés de perfection, et se présentant matériellement sous la forme d'un système nerveux et d'un cerveau, avec le privilège de la connaissance » (EL, p. 63).

** Bien que le déterminisme des motifs soit aussi rigoureux que celui des excitations, propre au monde végétal ou végétatif, il y a, entre les deux, une différence de nature. Dans le cas de la motivation, « l'intermédiaire entre la cause et l'effet n'est pas l'atmosphère, mais seulement l'entendement » (EL, p. 65). Quant à la spécificité de l'homme,

elle tient au fait que ses motifs ne sont pas uniquement sensibles, mais aussi rationnels. Cette « liberté », toute « relative », « ne fait que modifier la *manière* dont s'exerce la motivation, mais la *nécessité* de l'action des motifs n'est nullement suspendue, ni même diminuée » (EL, p. 70).

*** La classification générale des sciences comporte une « Doctrine des motifs ; a) Généraux : morale, psychologie ; b) Particuliers : droit, histoire » (M, p. 813). Cette doctrine, au demeurant sommaire, semble oublier le règne animal, au sens étroit du terme.

Musique (*Musik*)

* La musique « n'est pas, comme les autres arts, une reproduction des Idées, mais une reproduction de la Volonté (*Abbild des Willens selbst*) au même titre que les Idées elles-mêmes » (M, p. 329). Il faut donc la considérer « comme la copie d'un modèle (*Nachbild eines Vorbilds*), qui lui-même ne peut jamais être représenté directement » (M, p. 328).

** Alors que les autres arts, de l'architecture à la tragédie, en passant par la sculpture et la peinture, sont des copies des Idées, ou « objectités immédiates de la Volonté » (Forces, Espèces, Caractères intelligibles), et supposent donc la connaissance ou contemplation de celles-ci par le « Génie », capable de la communiquer ensuite par la production d'une œuvre, la musique bénéficie chez Schopenhauer d'un statut métaphysique encore plus éminent, sans précédent dans l'histoire de l'esthétique. « La musique, qui va au-delà des Idées, est complètement indépendante du monde phénoménal ; elle l'ignore absolument, et pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers n'existerait plus » (M, p. 329). C'est pourquoi, dans la hiérarchie des arts, elle se situe à l'opposé de l'architecture, qui n'est, selon un mot attribué à Goethe, que « de la musique congelée » (*gefrorene Musik*), puisqu'elle ne reproduit que des forces inorganiques, pesanteur, résistance, etc. « Un abîme les sépare » et « il serait ridicule de vouloir rapprocher, pour le fond, le plus limité et le plus faible du plus large et du plus puissant de tous les arts » (M, p. 1196) On peut toutefois s'interroger sur les raisons qui ont conduit Schopenhauer à accorder à la musique un privilège métaphysique aussi exorbitant, alors qu'elle semble bien, plus que les arts plastiques, inféodée à la temporalité, la forme la plus tenace du principe de raison suffisante, source de l'illusion phénoménale.

*** S'il en fut l'inspirateur — essentiellement par son éthique de la pitié et sa métaphysique du renoncement —, Schopenhauer ne fut pas un

admirateur de la musique de Wagner, telle, du moins, qu'il put la connaître à la fin de sa vie. Ses préférences allaient à Mozart et à Rossini... Quant à sa conception de la musique, elle ne doit évidemment rien à Wagner, âgé de six ans lors de la première édition du *Monde*, en 1819. Il convient enfin de signaler un curieux paradoxe : alors que la musique est investie d'une vocation métaphysique inouïe, Schopenhauer ne parle presque jamais des compositeurs, comme si le génie, en ce domaine, devait s'effacer devant l'œuvre de la Volonté. S'il mentionne un grand nombre d'écrivains (anciens ou modernes) et de peintres (surtout italiens, en particulier Raphaël), on ne trouve guère, pour représenter la musique, que les noms de Haydn (M, p. 337) et Beethoven (M, p. 1191).

Négation de la volonté (*Verneinung des Willens*)

* La négation de la volonté est le stade ultime de l'éthique. Après s'être affirmée (*Bejahung*), la volonté doit en effet se nier (*Verneinung*). Par cette « abnégation » (*Selbstverleugnung*), « l'essence même de notre être se supprime » (*sich aufhebt*) (M, p. 382). Préparé par la contemplation artistique, qui m'affranchit du principe de raison suffisante, c'est-à-dire du tourment phénoménal, et par l'expérience de la pitié, fondement de la morale, qui me révèle l'identité métaphysique des êtres, j'accède enfin à la « résignation ou suppression complète de la Volonté » (M, p. 511), que Schopenhauer appelle aussi « euthanasie » (M, p. 1411).

** Il convient de souligner le rôle initiatique de l'art. La représentation artistique, qui est une reproduction des Idées (ou objectités de la Volonté) et, dans le cas de la musique, de la Volonté elle-même, prépare à la conversion finale. La résignation du héros tragique, la sérénité des saints, telle qu'elle s'exprime dans les tableaux de Raphaël et du Corrège, constituent, en effet, des modèles, à la fois esthétiques et éthiques. « C'est ici le dernier sommet de l'art ; après avoir suivi la volonté dans son objectité adéquate, dans les Idées ; après avoir parcouru successivement tous les degrés où son être se développe [...] l'art, pour terminer, nous la montre qui se supprime elle-même, librement, grâce à l'immense apaisement que lui procure la connaissance parfaite de son être » (M, pp. 299-300). Mais cet apaisement (*Quietiv*), « cet océan de quiétude, ce repos profond de l'âme, cette sérénité et cette assurance inébranlables », Raphaël et le Corrège ne nous en « ont montré dans leurs figures que le reflet » (*Abglanz*) (M, p. 515). Il faut donc faire « un pas de plus » et c'est tout le sens de la conversion finale, que nous « pouvons appeler avec Asmus la transformation transcendantale » (*trenzendentale Veränderung*) (M, p. 499). Mais pourquoi la volonté,

après s'être affirmée, devrait-elle absolument se nier ? N'y a-t-il pas là une décision arbitraire, que, seules, des raisons intimes pourraient expliquer ? C'était la conviction de Nietzsche. Une telle interprétation peut, certes, s'autoriser de quelques textes, où s'exprime un véritable « dégoût (*Abscheu*) contre l'essence de la volonté de vivre » (M, p. 478), c'est-à-dire contre la sexualité, et la féminité, accusée de fomenter la vie. Quoi qu'il en soit, ce « dualisme » de la volonté — affirmation et négation — se réduit si peu à quelque affaire intime, qu'il forme au contraire une dramaturgie essentielle. Aussi bien s'incarne-t-il dans les figures paradigmatiques de Faust et de Marguerite, d'Adam et de Jésus. « Tout homme est donc, à ce titre et en puissance, aussi bien Adam que Jésus » (M, p. 1400). S'il en est ainsi, le « renversement » n'a rien d'un symptôme plus ou moins névrotique. Il s'inscrit dans le plan d'une métaphysique, où la volonté peut, sans doute, aussi bien s'affirmer que se nier, mais où « l'abnégation », préfigurée par la compassion, s'approche au plus près de l'essence. On pourrait d'ailleurs se demander si, à ce stade ultime de la métaphysique, il ne vaudrait pas mieux parler de « nolonté », comme le suggère lui-même Schopenhauer, quand, au « *velle* » de l'affirmation, il oppose le « *nolle* » de la négation (R, p. 161).

*** Cette euthanasie de la volonté ne doit pas être poussée jusqu'au suicide. « Bien loin d'être une négation de la volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la volonté. Car la négation de la volonté consiste non pas en ce qu'on a horreur des maux de la vie, mais en ce qu'on en déteste les jouissances. Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue. Par suite, en détruisant son corps, ce n'est pas au vouloir-vivre, c'est simplement à la vie qu'il renonce » (M, p. 499). Elle ne doit pas davantage être confondue avec « la résorption en Brahma, ou bien le nirvâna des bouddhistes », qui ne sont que « des mythes et des mots vides de sens » (M, p. 516). L'éthique de Schopenhauer, en dépit de son athéisme, retrouve finalement certaines valeurs chrétiennes et recourt aux catégories néo-testamentaires, péché, salut, conversion, rédemption, etc. Schopenhauer en convient : « On pourrait qualifier ma doctrine de véritable philosophie chrétienne » (R, p. 164). « Elle est au spinozisme ce que le *Nouveau Testament* est à l'*Ancien* » (M, p. 1419). Variante : « Ma philosophie est à l'éthique de toutes les philosophies européennes ce qu'est le *Nouveau Testament* à l'*Ancien* » (R, p. 162). Bref, « loin d'être une nouveauté, elle s'accorde pleinement avec les véritables dogmes chrétiens, qui la contiennent en substance et la résument » (M, p. 511).

Philosophie (*Philosophie*)

* « La philosophie doit rester cosmologie et ne pas devenir théologie. Son thème doit se borner au monde ; la nature, l'essence intime de ce monde, exprimée sous tous les rapports, voilà le seul résultat qu'elle puisse honnêtement nous donner » (M, p. 1380). La philosophie est donc une théorie du Monde, fondée sur le dualisme de la Volonté métaphysique et de la Représentation phénoménale.

** La philosophie n'est pas une théologie. « Un philosophe doit avant tout être un mécréant » (*Ungläubiger*) (VN, p. 45) et « la philosophie n'est pas faite pour apporter de l'eau au moulin des curés » (*Pfaffen*) (VN, p. 48). D'où la violence des critiques que Schopenhauer adresse à Kant, dont il se réclame pourtant, mais qu'il accuse d'être resté un théologien déguisé, et aux philosophes postkantiens, les « trois sophistes », Fichte, Hegel et Schelling, dont le règne sera désigné un jour dans l'histoire de la philosophie sous le nom de « Période de la Déloyauté » (FM, p. 47). Leurs valets, les « professeurs de philosophie », stipendiés par le Pouvoir, sont de la même farine, stupides et corrompus. « Il ne sert à rien que Kant ait démontré, avec la pénétration et la profondeur les plus rares, que la raison théorique ne peut jamais s'élever à des objets en dehors de la possibilité de l'expérience. Ces messieurs ne se soucient nullement de pareille chose : mais ils enseignent sans hésiter, depuis cinquante ans, que la raison a des connaissances directes absolues, qu'elle est une faculté tout naturellement fondée sur la métaphysique, et que, hors de toute possibilité de l'expérience, elle reconnaît directement et saisit sûrement le suprasensible, le bon Dieu et tout le bataclan » (PP, p. 98) ; et Schopenhauer de railler ce « pauvre hère », soumis à la règle universitaire du *primum vivere*, et « disposé à déduire *a priori* tout ce qu'on lui demandera, y compris le diable et sa mère, et même, s'il le faut, à en avoir l'intuition intellectuelle » (V, p. 64).

*** La philosophie n'est pas davantage une épistémologie. La science, qui traite des représentations, est soumise au principe de raison suffisante (espace, temps, causalité), et ne peut donc accéder à la vérité ultime, c'est-à-dire la Volonté et ses objectités immédiates, les Idées. Les formules scientifiques ne concernent que la superficie phénoménale, et ne sont donc que les lois de l'illusion. C'est pourquoi Schopenhauer, qui dispose, par ailleurs, d'une culture scientifique appréciable — son information, dans son ouvrage de 1836, *De la Volonté dans la nature*, est impressionnante —, dénonce avec virulence les grands courants scientifiques de son temps, atomisme, matérialisme, évolutionnisme, etc.,

au nom de sa propre métaphysique. Dans sa dernière œuvre, *Parerga et Paralipomena* (1851), Schopenhauer semble adopter, parfois, une conception esthétique de la philosophie, qui pourrait expliquer, pour une part, le succès du livre et la célébrité de son auteur dans la seconde moitié du XIXe siècle. « Le philosophe ne doit jamais oublier qu'il pratique un art, et non une science » (PP, p. 120). « Sans doute, cette philosophie, en tant qu'art, sera très inopportune pour beaucoup de gens » (PP, p. 134). « Elle sera de l'art et, comme celui-ci, n'existera que pour quelques-uns. Pour la plupart des gens, en effet, ni Mozart, ni Raphaël, ni Shakespeare n'ont jamais existé : un abîme infranchissable les sépare à jamais de la foule, de même que l'approche des princes est impossible à la populace » (PP, p. 123). « Or tel il en sera de ma philosophie : ce sera une philosophie en tant qu'art. Chacun n'en comprendra exactement que ce qu'il mérite d'en comprendre » (PP, p. 134). Conception artistique et élitiste de l'exercice philosophique, qui paraît contredire l'injonction, pourtant contemporaine, selon laquelle « la philosophie doit être une connaissance communicable, par conséquent rationaliste » (PS, p. 140).

Pitié (*Mitleid*)

* La pitié, ou compassion, est la « participation (*Teilnahme*) tout immédiate, sans aucune arrière-pensée, d'abord aux douleurs d'autrui, puis et par suite à la cessation, ou à la suppression de ces maux » (FM, p. 118). Contre le rationalisme kantien, longuement et violemment critiqué, Schopenhauer la considère comme le « fondement de la morale » (*Grundlage der Moral*).

** Il ne s'agit pas d'un postulat, mais d'une véritable déduction (*Ableitung*), selon une démarche analytique, régressant de condition en condition, jusqu'à en trouver une qui soit réalisée. Soit la séquence suivante : 1 – « Le propre de l'action, positive ou négative, moralement bonne, (est) d'être dirigée en vue de l'avantage et du profit d'un *autre* » (FM, p. 117) ; 2 – « Or, pour que mon action soit faite uniquement en vue d'un autre, il faut que le bien de cet autre soit pour moi, et directement, un motif, au même titre où mon bien à moi l'est d'ordinaire » (*ibid.*). 3 – « Or, c'est supposer que, par un moyen quelconque, je suis *identifié* (*identifiziert*) avec lui, que toute différence entre moi et autrui est détruite, au moins jusqu'à un certain point, car c'est sur cette différence que repose justement mon égoïsme » (FM, p. 118). 4 – Or « c'est là le phénomène quotidien de la pitié » (*ibid.*). 5 – « Cette pitié, voilà (par conséquent) le seul principe réel de toute justice spontanée et de toute vraie charité » (*Menschenliebe*) (*ibid.*).

Schopenhauer est donc fondé à soutenir que « toute cette série de pensées, dont voici l'analyse », il ne l'a pas « rêvée » (*der hier analysierte Vorgang aber ist kein ertraümter*) (*ibid.*), puisqu'elle aboutit à un phénomène indubitable et familier, qualités dont ne saurait évidemment se prévaloir la déduction kantienne, cet « ergotage conceptuel » et ces « bulles de savon ». De la pitié procèdent la justice et la charité, ces deux vertus cardinales, dont « toutes les autres découlent en pratique et se déduisent en théorie » (FM, p. 123). La justice — *neminem laede*, ne nuis à personne —, « voilà en un mot tout l'*Ancien Testament* » (FM, p. 144). La charité — *omnes, quantum potes, juva*, aide chacun, autant que tu le peux —, ce « second degré » de la pitié, où « la souffrance d'autrui devient par elle-même, et sans intermédiaire, le motif de mes actes » (FM, p. 140), « voilà le *Nouveau* » (FM, p. 144).

*** La pitié n'est pas seulement le fondement de la morale. Elle se voit, de surcroît, investie d'une fonction métaphysique essentielle. Dans l'expérience de la compassion, j'éprouve l'unité fondamentale de tous les êtres, même inanimés, cette vérité dont les *Oupanichads* ont donné la formule avec la « sublime parole » : *Tat twam asi*, tu es ceci, cet autre, c'est aussi toi-même, l'individuation phénoménale n'est qu'une illusion. La pitié ouvre donc à l'essence ultime des choses, l'unité de la chose en soi. De même que la sexualité constitue le « vrai foyer » de la volonté, en tant que celle-ci s'affirme, de même la pitié nous apparaît comme une initiation à cette volonté, en tant qu'elle s'achemine vers sa propre négation. La pitié est donc plus métaphysique que la sexualité, qui, certes, en tant qu'expérience privilégiée de ma volonté, me permet de percer l'écorce phénoménale, pour accéder au noyau de mon être, mais ne me délivre pas du tourment du désir et de la différence. Seule l'expérience de la pitié me conduit à l'essence indivise des êtres. Il s'ensuit, en termes kantiens, que ce « fait quotidien » n'est pas seulement la *ratio essendi* de la moralité, mais aussi la *ratio cognoscendi* de la Volonté.

Principe de raison suffisante (*Satz vom Grund, Satz vom zureichenden Grunde*)

* Emprunté à la tradition leibnizienne, le principe de raison suffisante prend, chez Schopenhauer, une signification et une fonction nouvelles, d'inspiration kantienne. Il est « la forme de tout objet, le mode universel de son apparition phénoménale » (M, p. 38), le principe constitutif de toute représentation. Composé de trois instances, l'espace, le temps et la

elle resterait stérile. Ignorant le véritable mécanisme de la fécondation, c'est-à-dire la fonction génétique de l'ovule, Schopenhauer n'accorde à la raison qu'un rôle passif dans sa propre *conception.* « Il y a quelque chose de féminin dans la nature de la raison ; elle ne donne que lorsqu'elle a reçu. Par elle-même, elle ne contient que les formes vides de son activité » (M, p. 83). « Elle ne possède que des formes : comme la femme, elle ne peut que recevoir, elle ne peut créer. Ce n'est pas un hasard si, dans les langues latines comme dans les germaniques, la raison est du genre féminin et l'entendement du genre masculin » (QR, p. 252).

*** L'opposition de Schopenhauer à Kant est radicale. La *Critique de la raison pure* se fonde, en effet, sur la distinction des concepts de l'entendement et des Idées de la raison. Certes, les prétentions théoriques de celles-ci sont déboutées dans la Dialectique transcendantale (paralogismes de la psychologie rationnelle, antinomies de la cosmologie rationnelle, fausses preuves de la théologie rationnelle), mais Kant, du moins, considère la raison comme la faculté de l'inconditionné. La « Logique » de Schopenhauer est beaucoup plus modeste : les concepts de la raison ne sont que des outils un peu plus élaborés, qui, il est vrai, distinguent l'homme de l'animal, puisque ce dernier possède aussi l'entendement, mais est « privé de la raison » (M, p. 49). Il en va de même dans le domaine pratique. Alors que, pour Kant, la moralité est un « *factum rationis* », un fait de la raison, qui permettra, d'ailleurs, de redonner aux Idées de la Liberté, de l'Âme et de Dieu un statut positif, sous la forme de postulats de la raison pratique, Schopenhauer se livre à une critique virulente de toute cette doctrine, pour mieux asseoir sa propre thèse, qui fait de la pitié le fondement de la morale.

Représentation (*Vorstellung*)

* La représentation est l'un des deux pôles de « l'unique pensée » de Schopenhauer. « Le monde est ma représentation » (M, p. 25), c'est sur cette proposition que s'ouvre *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* et, « s'il est une vérité qu'on puisse affirmer *a priori*, c'est bien celle-là ; car elle exprime le mode de toute expérience possible et imaginable, concept beaucoup plus général que ceux même de temps, d'espace et de causalité qui l'impliquent » (*ibid.*). La représentation est donc le monde, tel qu'il m'apparaît dans l'acte perceptif, et elle se définit comme le rapport indissoluble du sujet percevant et de l'objet perçu. « Je ne pars ni du sujet ni de l'objet, mais du fait de la *représentation* » (M, p. 63).

** La représentation est l'équivalent du « phénomène » kantien. Elle est soumise aux trois conditions de l'espace, du temps et de la causalité, qui relèvent de l'entendement et forment le Principe de raison suffisante. À cette représentation phénoménale s'oppose la Volonté métaphysique, qui correspond à la « chose en soi » de Kant, dont Schopenhauer se réclame explicitement, et dont il se veut « l'audacieux continuateur » (VN, p. 45). « *Le plus grand mérite de Kant, c'est d'avoir distingué le phénomène de la chose en soi* (M, p. 522, souligné par Schopenhauer), même s'il n'est pas allé assez loin dans la détermination de cette dernière. La doctrine schopenhauerienne de la représentation relève donc, à son tour, de cet « idéalisme transcendantal » (M, p. 677), dont Kant a posé les fondements.

*** « L'audacieux continuateur » n'en fait pas moins subir à la doctrine kantienne deux distorsions, qui obligent à considérer l'équation : phénomène = représentation avec circonspection. La première est « physiologique », dans la mesure où la faculté représentative, c'est-à-dire l'entendement, est identifiée au cerveau (QR, p. 221, M, p. 527). Schopenhauer reconnaît que, dans le texte kantien, le mot « cerveau » n'intervient pas, qu'il « est remplacé par la faculté de connaître » (M, p. 677), mais il n'importe. « De même que c'est notre œil qui produit le vert, le rouge, le bleu, c'est notre cerveau qui produit le temps, l'espace et la causalité » (FHP, p. 101). Cette matérialisation du transcendantal ne semble pas gêner Ribot : « Ce qui est curieux à noter, c'est que Schopenhauer fait subir aux doctrines de son maître une transformation physiologique : il identifie volontiers les formes de l'intelligence et la constitution du cerveau. [...] Cette transformation était d'ailleurs toute naturelle et il est probable que, si Kant eût vécu un demi-siècle plus tard, en plein développement des sciences biologiques, il l'eût opérée lui-même[1] ». Elle soulève en revanche, l'indignation de Guéroult, qui y voit un « scandale philosophique » : « La substitution du mot et de la notion de cerveau au mot et à la notion de faculté de connaître, que Schopenhauer opère avec la tranquillité de l'inconscience, aurait constitué aux yeux de Kant une énormité[2] ». La seconde distorsion, platonicienne et védique, consiste à assimiler le phénomène (*Erscheinung*) à une apparence (*Schein*). « En faisant cette distinction, Kant tire de son propre fonds, exprime d'une manière tout à fait originale, découvre sous un nouveau point de vue et par une nouvelle méthode la même vérité qu'avant lui Platon ne se lassait point de répéter, et qu'il exprime le plus

1. Th. Ribot, *La Philosophie de Schopenhauer, op. cit.*, p. 55.
2. M. Guéroult, art. cit., p. 125.

souvent dans son langage de la manière suivante : le monde qui frappe nos sens ne possède point véritablement l'être ; il n'est qu'un devenir incessant, indifférent à l'être ou au non-être ; le percevoir, c'est moins une connaissance qu'une illusion » (M, p. 524). « C'est encore la même vérité, toujours sous une forme différente, qui fait ce fonds de l'enseignement des *Védas* et des *Pouranas* : c'est la doctrine de la Maya. Sous ce mythe, il faut voir exactement ce que Kant nomme phénomène par opposition à la chose en soi » (M, p. 524-25). Il y a là une seconde « énormité », car Kant n'a jamais prétendu que la représentation phénoménale était illusoire, bien au contraire, puisque toute son entreprise critique est destinée à assurer un fondement à la science. On ne saurait donc s'autoriser de lui pour affirmer que la représentation n'est qu'un « charme », une « apparence inconsistante, inessentielle », une « illusion d'optique », un « voile », un « rêve » (M, p. 525).

Science (*Wissenschaft*)

* Il n'y a de science que du phénoménal, c'est-à-dire l'univers de la représentation, régi par le principe de raison suffisante (espace, temps, causalité). Les propositions scientifiques demeurent à la superficie du monde physique, elles ne sont que les lois de l'illusion, et laissent hors de leur champ l'essentiel, la Volonté métaphysique et ses objectités immédiates, les Idées (Forces, Espèces et Caractères intelligibles). « La science, en effet, ne saurait pénétrer jusqu'à l'essence intime du monde ; jamais elle ne dépasse la simple représentation, et, au fond, elle ne donne que le rapport entre deux représentations » (M, p. 56). « On pourrait donc comparer la science à un bloc de marbre, où de nombreuses veines courent les unes à côté des autres, mais où on ne voit pas le cours intérieur de ces veines jusqu'à la surface opposée » (M, p. 138).

** Les quatre modalités du principe de raison suffisante permettent d'établir une classification des sciences : « I – Sciences pures *a priori*. 1) Doctrine de la raison de l'être (*ratio essendi*) ; a) Dans l'espace : géométrie ; b) Dans le temps : arithmétique, algèbre. 2) Doctrine de la raison de la connaissance (*ratio cognoscendi*) : logique. II – Sciences empiriques ou *a posteriori*. Toutes fondées sur la raison du devenir (*ratio fiendi*), c'est-à-dire sur les trois modes de la loi de causalité. 1) Doctrines des causes ; a) Causes générales : mécanique, hydrodynamique, physique, chimie ; b) Causes particulières : astronomie, minéralogie, géologie, technologie, pharmacie. 2) Doctrine des excitations ; a) Générales : physiologie des plantes et des animaux, ainsi que l'anatomie, science auxiliaire de la précédente ; b) Particulières : botanique, zoologie, zootomie, physiologie comparée, pathologie, thérapeutique. 3) Doctrine des motifs ; a) Généraux : morale, psychologie ; b) Particuliers : droit, histoire » (M, p. 813). En fait, il semble que ces dernières « sciences » relèvent plutôt de la quatrième « racine » du principe de raison suffisante, la raison de l'agir (*ratio agendi*), oubliée dans cette classification, où elle n'apparaît plus que comme subdivision de la *ratio fiendi*. Quant à « la philosophie ou métaphysique », elle échappe évidemment à cette classification, puisque sa destination fondamentale est radicalement différente de celle de la science. « Elle doit être considérée comme la base fondamentale de toutes les sciences, mais est d'essence supérieure à celles-ci » (*ibid.*). « Si grands que soient les progrès de la physique [...] ils ne contribueront guère à nous faire avancer d'un pas vers la métaphysique ; pas plus qu'une surface, si loin qu'on la prolonge, n'acquerra un contenu en volume » (M, p. 872). « Aussi, de nos jours, l'écorce de la nature est-elle minutieusement étudiée, on connaît par le menu les intestins des vers intestinaux et la vermine de la vermine. Mais vienne un philosophe comme moi, qui parle du noyau intime de la nature, ces gens ne daigneront plus écouter, estimant que cette étude est étrangère à la science, et continueront à éplucher leur écorce » (M, p. 873). La physique n'a aucun droit face à la métaphysique. C'est pourquoi Schopenhauer récuse le « matérialisme aussi grossier que stupide » (VN, p. 41) de Büchner et Moleschott. Il en va de même de l'atomisme, « une absurdité révoltante [...] une idée fixe des savants français [...] conséquence de l'état arriéré où est restée chez eux la métaphysique, si négligée en leur pays » (M, p. 1019). Ils en sont encore à Locke et Condillac, ils n'ont pas subi « l'opération de la cataracte », pratiquée par Kant en Allemagne. C'est également cette ignorance du kantisme qui a conduit Lamarck à proposer son hypothèse inepte sur l'évolution des espèces, récusée par la métaphysique, qui impose l'immutabilité de celles-ci.

*** Il convient toutefois de souligner que Schopenhauer possède une solide formation scientifique. Pendant quatre ans, de 1809 à 1813, à Göttingen, puis à Berlin, et parallèlement à ceux de Schulze, Fichte et Schleiermacher, il a suivi les cours des anatomistes Hempel et Blumenbach, de l'astronome Bode, du naturaliste Lichtenstein, des physiologistes Horkel et Rosenthal. Cela pourrait expliquer la méprise de sa mère, qui crut, dit-on, que la *Quadruple racine* (1813) était une thèse d'odontologie. Son second ouvrage, *De la vision et des couleurs* (1816), est un traité scientifique, où, partant de la *Farbenlehre* (Doctrine des couleurs) de Goethe, il oppose à la conception newtonienne sa « théorie physiologique des couleurs » : les différences entre celles-ci ne proviennent ni des degrés de réfrangibilité des rayons (Newton), ni des milieux

traversés (Goethe), mais de l'activité rétinienne. Il est, à cet égard, significatif que le nom du philosophe ait d'abord été cité dans les revues scientifiques. Par la suite, Schopenhauer n'a cessé de parfaire son information, qui confine parfois à l'érudition, comme en témoigne *De la Volonté dans la nature* (1836), et ne se limite pas aux sciences physiques et biologiques, puisque, dans le domaine des mathématiques, par exemple, il propose de construire une géométrie intuitive (QR, § 39) et « donne de lumineux exemples de ce genre de démonstration [...], devançant de près d'un siècle les théories toutes récentes de M. Mérey[1] », pour ne point évoquer celles de Brouwer.

Sexe (*Geschlecht*) et Amour sexuel (*Geschlechtsliebe*)

* « Les organes virils sont le vrai *foyer* (*Brennpunkt*) de la volonté, le pôle opposé au cerveau, qui représente l'intelligence, l'autre face du monde, le monde comme représentation » (M, p. 416). Ils sont la face visible, physique, phénoménale du Désir. Avant d'être « niée » dans l'éthique finale de Schopenhauer, la sexualité constitue sans doute l'expérience primordiale de la volonté, en tant que celle-ci « s'affirme », celle où je sens que mon corps n'est pas qu'une simple représentation.

** « L'appétit sexuel [...] est le désir qui forme l'essence même de l'homme » (M, p. 1263). « L'homme est un instinct sexuel qui a pris corps » (M, p. 1265), formules qui anticipent les pages de *L'Être et le Néant*, où, contre « les philosophies existentielles (qui) n'ont pas cru devoir se préoccuper de la sexualité », Sartre se demande si le sexe n'est pas « l'instrument et comme l'image d'une sexualité fondamentale[2] ». Freud, pour sa part, n'a pas manqué de rendre hommage à l'auteur du *Monde* : « D'éminents philosophes peuvent être cités pour (mes) devanciers, avant tout autre le grand penseur Schopenhauer, dont la « volonté » inconsciente équivaut aux instincts psychiques de la psychanalyse. C'est ce même penseur, d'ailleurs, qui, en des paroles d'une inoubliable vigueur, a rappelé aux hommes l'importance toujours sous-estimée de leurs aspirations sexuelles[3] ».

*** La sexualité n'en est pas moins le lieu privilégié de l'illusion vitale. Cette thèse est longuement exposée dans la « Métaphysique de l'amour » (*Metaphysik der Geschlechtsliebe*, M, *Suppléments* de 1844, § 44), que Schopenhauer considérait comme le joyau de son œuvre. L'amour n'est qu'une ruse du Génie de l'Espèce (*Genius der Gattung*), qui détermine, à l'insu des amants, quels géniteurs sont les plus aptes à perpétuer la perfection du type. « Cette recherche si ardente des avantages physiques et le choix si attentif qu'elle détermine ne dépendent évidemment pas de l'individu même qui choisit, comme celui-ci le croit, mais bien de la fin véritable, de l'enfant à procréer qui doit reproduire le type de l'espèce aussi pur et aussi exact que possible » (M, p. 1294). Schopenhauer voit même dans la pédérastie une confirmation paradoxale de sa thèse : « Puisque le sperme non mûr encore, comme celui que l'âge a gâté, ne peut produire que des êtres faibles, imparfaits et misérables, on rencontre souvent, dans l'adolescence, entre jeunes gens, le même penchant érotique que dans la vieillesse » (M, p. 1326). « Jetée dans l'embarras en conséquence de ses propres lois, la nature a demandé à la perversion de l'instinct un expédient, un stratagème » (*ibid.*). Ruse au second degré. Ce thème d'une illusion amoureuse était déjà présent dans *Le Banquet* de Platon. Mais Schopenhauer lui donne une signification nouvelle, puisque à la dualité de l'âme et du corps il substitue celle de la volonté et de la représentation. On comprend mieux pourquoi, après avoir exalté la sexualité comme « foyer » et « affirmation » (*Bejahung*) de la volonté, il prône finalement sa « négation » (*Verneinung*) c'est-à-dire l'abstinence, seul moyen d'échapper à cette ruse de l'Espèce, que dénonçaient déjà les Pères de l'Église. *Illico post coitum cachinus auditur diaboli* (R, p. 166, aussitôt après le coït, on entend le ricanement du diable). Version brahmanique : « Malheur ! Malheur ! Le *lingam* (pénis) est dans le *yoni* (vagin) » (*ibid.*). « Ces amants sont des traîtres, dont les aspirations secrètes tendent à perpétuer toute cette misère et tous ces tracas, sans eux bientôt finis, et dont ils rendront le terme impossible, comme leurs semblables l'ont déjà fait avant eux » (M, p. 1319).

Sublime (*Das Erhabene*)

* Le sublime est l'une des modalités de la contemplation esthétique. À la différence du beau, il suppose : 1- que les « objets, dont les formes significatives nous invitent à la contemplation, se trouvent dans un rapport d'hostilité avec la volonté telle qu'elle se traduit dans son objectité, c'est-à-dire avec le corps humain » (M, p. 259) ; 2- que cette hostilité soit elle-même surmontée. Le sujet se trouve alors « dans un état de ravissement (*Erhebung* = exaltation), et c'est pour cela que l'on appelle sublime (*erhaben*) l'objet qui occasionne cet état » (M, p. 260).

1. Th. Ruyssen, *Schopenhauer, op. cit.*, p. 170.
2. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 451-52.
3. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », trad. fr., in *Essais de psychanalyse appliquée*, Paris, Gallimard, 1973, p. 147.

** « Voici ce qui distingue le sentiment du sublime de celui du beau : en présence du beau, la connaissance pure se dégage sans lutte » (*ibid.*). Tandis que dans l'expérience du sublime nous devons « nous arracher consciemment et violemment » (*ibid.*) à la menace que représente l'objet pour notre volonté, et c'est de la conscience de notre supériorité que naît l'exaltation sublime.

*** La position de Schopenhauer est assez proche de la thèse kantienne, telle qu'elle se trouve exposée dans la troisième *Critique*. Les exemples qu'il produit — nature ennemie, sauvage, rochers escarpés, orage, mer en furie, etc. sont d'ailleurs ceux de Kant. « Malgré tout, dans l'explication de la nature intime de cette impression, nous nous séparons complètement de lui, et nous ne faisons intervenir ni réflexions morales, ni hypothèses tirées de la philosophie scolastique » (M, p. 264).

Tat twam asi (*Dieses bist du*)

* Formule védique, souvent citée par Schopenhauer (M, p. 283, 447, 471, etc.) et qu'il traduit par « *Dieses bist du* » (ceci, c'est toi), « *Dieses Lebende bist du* » (ce vivant, c'est toi). Burdeau et Roos, traducteurs du *Monde*, la rendent par « tu es ceci » ; Dietrich, traducteur des *Parerga*, par « c'est toi-même ». Cette « sublime parole » (*Mahavakya*) résume la métaphysique et l'éthique de Schopenhauer, c'est-à-dire l'unité essentielle de la Volonté sous le voile illusoire de la diversité phénoménale.

** « Cette vérité toute théorique, dont tout mon écrit n'est que le développement, à savoir que la volonté, la réalité en soi cachée sous chaque phénomène, considérée en elle-même, est indépendante des formes phénoménales, et par là de la multiplicité [...], je ne vois pas d'expression meilleure à en donner, au point de vue pratique, que la formule du *Véda* : *Tat twam asi* » (M, p. 471). D'où la compassion de Schopenhauer envers les animaux. Si la Volonté est une, les maltraiter, c'est attenter à l'essence éternelle qui réside au cœur de tout être vivant et, par conséquent, attenter à soi-même. « Miséricorde ! Ce n'est pas miséricorde, mais justice qui est due à l'animal, et cette justice on la lui refuse le plus souvent en Europe, cette partie du monde si infectée par l'esprit de la Bible, que l'émission de cette simple vérité : « l'animal est dans son essence le même que l'homme », semble un paradoxe choquant » (R, p. 89). D'où, aussi, l'identité du bourreau et de sa victime : « La volonté étant ce qui existe en soi dans tout phénomène, la souffrance, celle qu'on inflige et celle qu'on endure, la malice et le mal, sont attachés à un seul et même être ; c'est en vain que, dans le

phénomène en qui l'un et l'autre se manifestent, ils apparaissent comme appartenant à des individus distincts, et même séparés par de grands intervalles d'espace et de temps. Celui qui sait voit que la distinction entre l'individu qui fait le mal et celui qui le souffre est une simple apparence [...] Le bourreau et la victime ne font qu'un. Celui-là se trompe en croyant qu'il n'a pas sa part de la torture ; et celle-ci, en croyant qu'elle n'a pas sa part de la cruauté » (M, p. 446).

*** Cette citation récurrente de la « sublime parole » pose le problème des rapports de la doctrine schopenhauerienne avec l'hindouisme, et de l'influence que ce dernier a effectivement exercée sur elle. Après la publication de sa thèse, en 1813, Schopenhauer à lu les cinquante *Oupanichads*, traduites en latin par Anquetil-Duperron : *Oupnekhat, id est secretum legendum* (deux volumes, 1801-1802). Cette traduction lui avait été recommandée par l'orientaliste amateur F. Maier, rencontré à Weimar, dans l'entourage de Goethe, en 1813. Depuis lors, il n'a cessé de reconnaître sa dette : « Dans le développement de ma propre philosophie, les écrits de Kant, tout autant que les livres sacrés des Hindous et que Platon, ont été, après le spectacle vivant de la nature, mes plus précieux inspirateurs » (M, p. 521). Dans sa Préface de 1819, il demande à son lecteur de connaître les « ouvrages principaux de Kant » (M, p. 4), mais il sera encore mieux préparé s'il a, de surcroît, « fréquenté l'école du divin Platon » et « reçu le bienfait de la connaissance des *Védas* » (*ibid.*). Le bouddhisme, en revanche, n'a joué aucun rôle dans l'élaboration de la doctrine de Schopenhauer, même s'il se félicite de « constater un accord si profond » entre sa propre pensée et « une religion qui, sur terre, a la majorité pour elle, puisqu'elle compte plus d'adeptes qu'aucune autre. Cet accord m'est d'autant plus agréable que ma pensée philosophique a assurément (*gewiss*) été libre de toute influence bouddhiste » (M, p. 861-862).

Téléologie (*Teleologie*)

* La téléologie, ou doctrine de la finalité (*Zweckmässigkeit*) est « l'hypothèse de l'appropriation de tout organe à une fin » et constitue, à ce titre, « un guide des plus sûrs dans l'étude de toute la nature organique » (M, p. 1052). Elle désigne ce sentiment obscur que nous avons de l'unité métaphysique de tous les êtres et peut donc être définie comme le « phénomène de cette unité[1] ».

1. Th. Ruyssen, *Schopenhauer, op. cit.*, p. 273.

** Schopenhauer affronte ici un problème analogue à celui qu'avait rencontré Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*. D'un côté, la représentation phénoménale est entièrement régie par le principe de raison suffisante ; mais, d'un autre côté, nous sentons qu'elle participe d'une autre causalité, non plus efficiente, mais finale. Alors que Kant avait résolu la difficulté en doublant le jugement déterminant (objectif) d'un jugement réfléchissant (simplement subjectif), s'appliquant aux deux domaines du Beau (« Critique du jugement esthétique ») et de la Vie (« Critique du jugement téléologique »), Schopenhauer délaisse cette terminologie et accorde au sens téléologique une valeur proprement métaphysique. La finalité est comme l'expression de l'unité de la Volonté dans la diversité phénoménale, ou, plus exactement, l'impression que nous en ressentons dans nos représentations. « L'unité de l'idée se trouve rétablie jusque dans le phénomène [...] au moyen de la liaison nécessaire de toutes les parties et de toutes les fonctions » (M, p. 207). Il s'agit là d'un paradoxe épistémologique, puisque c'est l'entendement lui-même, pouvoir de la causalité, qui se voit contraint d'accorder aussi aux phénomènes une autre connexion, finale celle-là, dont il est, en dernière instance et indirectement responsable, puisque la finalité suppose la diversité phénoménale. « C'est seulement l'intellect qui, saisissant comme objet, au moyen de ses formes propres, espace, temps et causalité, l'acte de la volonté métaphysique et indivisible en soi, manifestée dans le phénomène d'un organisme animal, crée la multiplicité et la diversité des parties et des fonctions, pour s'étonner ensuite du concours régulier et de la concordance parfaite qui résulte de leur unité primitive : il ne fait donc, en un certain sens, qu'admirer son œuvre propre » (M, p. 1051-1052).

*** « Alors naît en nous le pressentiment que ces deux causes, en dépit de leur origine différente, pourraient bien se rattacher, par la racine, dans l'essence des choses en soi. Mais il n'est donné que rarement d'atteindre à cette double connaissance : dans la nature organisée, parce que la cause efficiente est souvent ignorée de nous ; dans la nature inorganique, parce que la cause finale y demeure problématique » (M, p. 1058). Schopenhauer donne pourtant quelques exemples de cette « double connaissance » : « Le pou du nègre est noir. Cause finale : sa sécurité. Cause efficiente : il se nourrit du tissu de Malpighi, noir chez le nègre » (M, p. 1058). « La cause finale du duvet qui entoure les parties génitales, chez les deux sexes, et du *Mons Veneris*, chez la femme, est d'empêcher chez les individus très maigres, pendant le coït, le contact des os du pubis, qui pourrait exciter la répugnance ; quant à la cause efficiente, il faut la chercher dans le fait que, partout où une muqueuse passe dans

l'épiderme, on voit des poils pousser dans le voisinage ; une autre cause efficiente est encore que la tête et les parties génitales sont en quelque sorte des pôles opposés de l'individu, qu'ils présentent ainsi l'un avec l'autre des rapports et des analogies de diverses sortes, entre autres aussi cette particularité d'être velus » (M, p. 1059). On mesure, une fois de plus, les limites de la téléologie, dont les « preuves » paraissent toujours quelque peu ridicules. Du moins Schopenhauer, comme Kant, récuse-t-il l'argument physico-théologique, qui voit dans la finalité du monde une preuve de l'existence de Dieu. Cette finalité a, sans doute, une valeur métaphysique, puisqu'elle atteste phénoménalement l'unité de la Volonté, mais elle ne saurait démontrer l'existence d'un Être transcendant. Une autre forme de finalité apparaît dans le domaine sexuel, puisque la « fin véritable » de l'amour n'est pas, comme ils se l'imaginent, le bonheur des amants, mais « l'enfant à procréer qui doit reproduire le type de l'espèce aussi pur et exact que possible » (M, p. 1294).

Unique pensée (*Einziger Gedanke*)

* « Ce qui est proposé ici au lecteur, c'est une unique pensée » (M, p. 1). En effet, « toutes mes théories sont traversées par une pensée principale (*Grundgedanke*) que j'applique en guise de clé à tous les phénomènes du monde » (M, p. 881). Cette clé n'est autre que la célèbre distinction kantienne du phénomène et de la chose en soi, mais précisée et remaniée, puisque le phénomène devient la « représentation », inessentielle et illusoire, tandis que la chose en soi est désormais déterminée comme « Volonté », une, universelle, indestructible et libre.

** Le trait fondamental de cette « unique pensée » est sa rupture radicale avec la tradition cartésienne et, plus généralement, rationaliste. La Volonté n'est plus un simple attribut ou une fonction de la pensée. Elle s'en détache, sans pour autant basculer du côté de l'étendue, et « cette séparation, cette analyse du Moi ou de l'Âme, si longtemps considérés comme simples, en deux composantes hétérogènes, est pour la philosophie ce que fut pour la chimie l'analyse de l'eau » (VN, p. 76). Si Kant s'est dit le Copernic de la philosophie, Schopenhauer s'en veut le Lavoisier. « Cette division cartésienne de toutes les choses en esprit et en matière n'est donc pas philosophiquement exacte ; la seule vraie c'est celle en volonté et en représentation, qui ne marche aucunement en ligne parallèle » (PS, p. 33-34). La *res extensa* rejoint en effet la *res cogitans* du côté de la représentation, de sorte que la matière, loin d'être chose en soi se voit dotée d'un statut purement phénoménal. Un tel remaniement s'accompagne d'un renversement dans l'ordre des priorités et

supériorités : la Volonté, métaphysique, est « le *prius* de l'organisme », dont l'intellect, physique, n'est que le « *posterius* » (VN, p. 76).

*** « Le présent ouvrage n'étant, je l'ai dit, que l'épanouissement d'une seule pensée, toutes ses parties ont entre elles la plus intime liaison » (M, p. 363). Encore convient-il de justifier la quadripartition du *Monde*, c'est-à-dire l'adoption de quatre « points de vue » (*Betrachtungen*), qui s'opposent terme à terme, le troisième — « La représentation considérée indépendamment du principe de raison » — étant au premier — « La représentation soumise au principe de raison suffisante » — ce que le quatrième — « Arrivant à se connaître elle-même, la volonté s'affirme, puis se nie » — est au second — « L'objectivation de la volonté ». L'explication, fournie par Schopenhauer, est essentiellement pédagogique : « Sans doute, pour la commodité de l'exposition, elle (l'unique pensée) souffre d'être divisée en parties » (M, p. 1), et « ce n'est pas là pour elle un état essentiel (*wesentlich*), mais bien un état tout artificiel » (*künstlich*, M, p. 364). On pourrait, pour justifier cet « artifice », invoquer l'ordre des matières, c'est-à-dire les divisions traditionnelles de la philosophie, comme le suggère Schopenhauer dès le début de sa première Préface : « Cette pensée, que j'ai à communiquer ici, apparaît successivement, selon le point de vue d'où on la considère, comme étant ce qu'on nomme la métaphysique, ce qu'on nomme l'éthique, et ce qu'on nomme l'esthétique » (M, p. 1). Mais, outre que l'ordre réel est ici inversé, puisque l'esthétique occupe le Livre Trois, on aurait trois matières pour quatre livres, et il faudrait sans doute considérer que la métaphysique, au sens où elle est ici entendue, couvre les deux premiers. Un texte des *Parerga* paraît le confirmer, qui distingue quatre moments dans l'ordre philosophique : 1 – « L'investigation de la faculté de connaissance, de ses formes et de ses lois, comme de leur validité et de leurs limites », soit la « *philosophia prima* », ou métaphysique au sens strict, qui se subdivise elle-même en « dianoïologie », ou examen des représentations primaires (doctrine de l'entendement) et « logique », ou examen des représentations secondaires (doctrine de la raison). Elle occupe le Livre Un. 2 – La « métaphysique de la nature » (Livre Deux). 3 – La « métaphysique du beau » (Livre Trois). 4 – La « métaphysique des mœurs » (Livre Quatre), (PS, pp 150-52).

Volonté (*Wille*)

* La Volonté est l'instance fondamentale du système de Schopenhauer. Elle correspond à la chose en soi de Kant. Si, du point de vue phénoménal, « le monde est ma représentation » (M, p. 25), du point de

vue métaphysique, « le monde est ma volonté » (M, p. 27), ou, plus exactement, la Volonté, puisque celle-ci s'étend à l'ensemble des phénomènes et acquiert ainsi un statut cosmologique. Cette détermination de la chose en soi comme Volonté serait déjà en germe dans le kantisme : « J'admets, quoiqu'il me soit impossible de le démontrer, que Kant, chaque fois qu'il parle de la chose en soi, se représentait déjà vaguement et dans les profondeurs les plus obscures de son esprit la volonté libre » (M, p. 635). « Kant n'avait pas mené sa pensée jusqu'au bout ; j'ai simplement continué son œuvre. En conséquence, j'ai étendu à tout phénomène en général ce que Kant disait uniquement du phénomène humain » (M, p. 631).

** Cette « extension » n'en est pas moins exorbitante, mais toute l'originalité de Schopenhauer tient dans cette « trahison » du kantisme, au point que l'on a pu parler d'un véritable « parricide », qui s'opère au début du Livre Deux du *Monde*, « où se trouve décrite la démarche la plus originale et la plus importante de ma philosophie, à savoir le passage, déclaré impossible par Kant, du phénomène à la chose en soi » (M, p. 885). Loin d'exalter cette expérience métaphysique de la chose en soi comme une opération de haut vol, Schopenhauer la décrit au contraire comme « une voie souterraine, une communication secrète (*eine geheime Verbindung*), qui, par une sorte de trahison (*Verrat*), nous introduira tout d'un coup dans la forteresse, contre laquelle étaient venues échouer toutes les attaques dirigées du dehors » (M, p. 890). Ce cheval de Troie, pour filer la métaphore militaire, c'est la « connaissance (*Erkenntnis*) que chacun a de son propre *vouloir* » (*Wollen*, M, p. 891). Mais de quelle nature est cette « connaissance », qui ne saurait évidemment relever de l'entendement ou de la raison, facultés de la représentation, entièrement soumises au principe de raison suffisante ? Schopenhauer ne se prononce pas sur le statut de cette mystérieuse faculté et il adopte une position moyenne, pour le moins ambiguë : « Cette perception intime que nous avons de notre propre volonté est loin de fournir une connaissance complète et adéquate de la chose en soi » (M, p. 892). « Cette connaissance intérieure est affranchie de deux formes inhérentes à la connaissance externe, à savoir de la forme de l'espace et de la forme de la causalité, médiatrice de toute intuition sensible. Ce qui demeure, c'est la forme du temps, et le rapport de ce qui connaît à ce qui est connu. Par conséquent, dans cette connaissance intérieure, la chose en soi s'est sans doute débarrassée d'un grand nombre de ses voiles, sans toutefois qu'elle se présente tout à fait nue et sans enveloppe » (M, p. 892). Problématique ou non, l'expérience métaphysique de ma volonté va être étendue à l'ensemble du monde, dans la

mesure où « nous allons nous en servir comme d'une clé, pour pénétrer jusqu'à l'essence de tous les phénomènes » (M, p. 146). « Cette connaissance directe que chacun a de l'essence de son propre phénomène [...] doit ensuite être transférée analogiquement (*analogisch übertragen*) aux autres phénomènes » (FHP, p. 111). Plus précisément : « Nous les jugerons par analogie avec notre propre corps et nous supposerons que si, d'une part, ils sont semblables à lui, en tant que représentations, et d'autre part, si on met de côté (*beiseite setzt*) leur existence[1] en tant que représentation du sujet, le reste (*das dann noch Übrigbleibende*), par son essence, doit être le même que ce que nous appelons en nous *volonté* » (M, p. 146-47).

*** « Panthélisme » (de *pan* — tout — et *éthélô* — vouloir) est l'heureux néologisme, forgé par E. von Hartmann pour désigner cette cosmologie de la Volonté et la distinguer du panthéisme, que Schopenhauer récuse. L'attribut essentiel de cette Volonté est son inconditionnalité (*Grundlosigkeit*), puisqu'elle échappe au principe de raison suffisante (*Satz vom Grund*). Trois autres déterminations s'en déduisent : la première est l'unité de la Volonté, suspension du principe de raison au point de vue de l'espace. La seconde est l'indestructibilité, suspension du principe dans sa modalité temporelle. La troisième est la liberté, suspension du principe dans sa forme causale.

Vouloir-vivre (*Wille zum Leben*)

* Le vouloir-vivre est la manifestation phénoménale de la volonté dans le domaine organique. Il convient donc de le distinguer de la volonté, considérée en elle-même. En toute rigueur, et si paradoxal que cela puisse paraître, la Volonté métaphysique ne veut rien : « L'absence de tout but et de toute limite est, en effet, essentielle à la Volonté en soi » (M, p. 215). Elle ne peut donc s'asservir à un but qu'en s'inscrivant dans la sphère du vivant, elle-même soumise à la juridiction du principe de raison suffisante (espace, temps, causalité) et, en particulier, au déterminisme des excitations et des motifs.

** Schopenhauer se plaît à donner une description dramatique du vouloir-vivre : « La souffrance du monde animal se justifie seulement par le fait que la volonté de vivre, ne trouvant absolument rien en dehors d'elle-même dans le monde des phénomènes et étant une volonté

1. La traduction française — « si on leur ajoute l'existence » — constitue un contresens inadmissible dans un passage aussi capital.

affamée, doit dévorer sa propre chair » (R, p. 175). Les « formes vivantes », engagées dans une lutte incessante et acharnée, « se disputent la matière » (M, p. 391), c'est-à-dire le partage du monde phénoménal. Mais cette « lutte pour la vie », si spectaculaire et destructrice soit-elle, ne concerne pas la Volonté elle-même, qui est indestructible (*unzerstörbar*). « Qu'il faille attribuer une Volonté à l'univers inanimé, inorganique, c'est moi qui fus le premier à le dire. Car chez moi la Volonté n'est pas, comme on le pensait jusqu'ici, un accident de la connaissance et donc de la vie. Au contraire, c'est la vie elle-même qui est phénomène de la Volonté » (VN, p. 138).

*** On peut donc contester la pertinence de la célèbre critique que Nietzsche adresse à Schopenhauer, quand il oppose la « Volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) au « Vouloir-vivre » (*Wille zum Leben*[1]). C'est opérer une double réduction : de la Volonté au vouloir-vivre, et de celui-ci à un simple instinct de survie. Il reste que Schopenhauer a tendance, parfois, à effectuer ce genre de réduction. Tout prouve, écrit-il par exemple, « que j'ai eu raison de poser comme principe inexplicable, mais propre à servir de fondement à toute explication, la volonté de vivre, et que ce vouloir-vivre, loin d'être un mot sonore vide de sens, tel que l'absolu, l'infini, l'idée ou autres expressions semblables, est la réalité suprême à nous connue, est même la substance et le noyau de toute réalité » (M, p. 1077-1078).

1. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Du dépassement de soi » (*Von der Selbstüberwindung*).

Œuvres de Schopenhauer

De la quadruple racine du principe de raison suffisante (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, 1847), traduit par F.-X. Chenet, introduit et commenté par F.-X. Chenet et M. Piclin, Paris, Vrin, 1991.

De la vision et des couleurs (*Über das Sehen und die Farben,* 1816), traduit par M. Elie in *Textes sur la vue et les couleurs*, Paris, Vrin, 1986.

Le monde comme volonté et comme représentation (*Die Welt als Wille und Vorstellung,* 1819, 1844, 1859), traduction de A. Burdeau, 1888-1890, révisée par R. Roos, Paris, PUF, 1966.

De la volonté dans la nature (*Über den Willen in der Natur,* 1836), traduction avec introduction et notes par E. Sans, Paris, PUF, 1969.

Essai sur le libre arbitre (*Über die Freiheit des Willens,* 1841), traduction de S. Reinach, 1877, revue, corrigée et préfacée par D. Raymond, Paris, Rivages, 1992. (On se demande pourquoi D. Raymond n'a pas « corrigé » aussi la traduction du titre, assurément fautive. « De la liberté de la volonté », tel est le titre exact).

Le fondement de la morale (*Über die Grundlage der Moral,* 1841), traduit par A. Burdeau, 1879, réédité et présenté par A. Roger, Paris, Aubier, 1978.

Parerga et Paralipomena (*Parerga und Paralipomena*, 1851), traduit en neuf volumes sous les titres suivants : *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, traduction par A. Cantacuzène, 1880, revue par R. Roos, PUF, 1964. *Écrivains et style* ; *Sur la religion* ; *Philosophie et philosophes* ; *Éthique, droit et politique* ; *Métaphysique et esthétique* ; *Philosophie et science de la nature* ; *Fragments sur l'histoire de la philosophie* ; *Essai sur les apparitions et opuscules divers*, tous traduits par A. Dietrich, Paris, Alcan, 1905-1912.

L'édition allemande de référence reste celle de P. Deussen, *Sämtliche Werke*, München, Piper & Co, seize volumes, 1911-1942. Plus accessible et plus commode est celle de W. von Löhneysen, Stuttgart/ Frankfurt am Main, Cotta-Insel, cinq volumes, 1960-1965.

Abréviations

QR	De la quadruple racine du principe de raison suffisante
M	Le Monde comme volonté et comme représentation
VN	De la Volonté dans la nature
EL	Essai sur le libre arbitre
FM	Le Fondement de la morale
R	Sur la religion
PP	Philosophies et philosophes
EDP	Éthique, droit et politique
FHP	Fragments sur l'histoire de la philosophie
PS	Philosophie et science de la nature

Liste des termes

Art 5
Beau 6
Bêtise 7
Caractère intelligible 8
Causalité 9
Chose en soi 10
Corps 12
Entendement 13
Espèce 14
Excitation 15
Femme 16
Folie 17
Force 18
Génie 19
Idéalisme 20
Idée 22
Illusion 23
Indestructibilité 24
Judaïsme 25
Kantisme 27
Liberté 29
Matière 30
Métaphysique 31
Monde 34
Morale 35
Mort 36
Motivation 37
Musique 38
Négation de la volonté 39
Philosophie 41
Pitié 42
Principe de raison suffisante 43
Principe d'individuation 45
Raison 45
Représentation 46
Science 48
Sexe ; Amour sexuel 50
Sublime 51
Tat twam asi 52
Téléologie 53
Unique pensée 55
Volonté 56
Vouloir-vivre 58